

AFLORAMENTO RACIONAL DO MONOTEÍSMO TRINITÁRIO EM ANSELMO DE CANTUÁRIA

José Costa Macedo
(Universidade do Porto)

Observação prévia. Parte destas ideias encontra-se em Santo Agostinho. Mas o que faz Anselmo é criar um sistema dedutivo sem Revelação. Ainda que tudo estivesse em Agostinho, tudo surge neste à volta da Revelação ou mesmo tendo a Revelação como premissa. E se, tirando os aspectos da Revelação, ficasse esta perspectiva trinitária? Dir-se-ia na mesma que estamos perante uma ontologia para a qual a Revelação teria sido supérflua do ponto de vista do sistema construído. O mais o mais ensejo, mas não ponto de partida. Nesse caso, teria sido Agostinho a construir este sistema puramente filosófico, pensando que fazia teologia revelada.

Numa perspectiva trinitária de Deus, a grande preocupação é a de salvaguardar o monoteísmo sem cair no unitarismo nem no triteísmo. Várias vias se apresentam neste sentido, a maior parte delas recorrendo à Revelação, na qual se vê ou da qual se deduz a “pluralidade” na unidade, quer esta se tenha captado através da simples aceitação da Revelação (por via apenas de fé) quer por via racional, mas com a Revelação como premissa. Pensa-se geralmente que aquela atitude, que de uma maneira ou de outra se funda na Revelação, é a única que poderia vir a enxertar-se numa certa doutrina filosófica que ainda poderia atingir pela razão a existência do ser supremo do monoteísmo incluindo a dimensão de criador, descoberta igualmente por via racional. Assim em face da Revelação, uma vez admitida a sua especificidade meta e supra racional poderia mostrar-se o não absurdo da concepção trinitária e até a sua longínqua confirmação nas coisas criadas, nomeadamente, naquele ser criado cuja perfeição é mais acessível ao homem, ou seja, no próprio homem.

Outra coisa será demonstrar a partir da análise de uma entidade única e criadora demonstrada pela razão, que a própria unidade da essência,

devido ao seu dinamismo, implica uma indiscutível e ao mesmo tempo infável pluralidade. De maneira que, a partir de premissas puramente racionais, se chegasse a conclusões que acabariam por convergir com a Revelação. É o que acontece de maneira radical no *Monologion*, ao qual, como obra da razão juntamente com o *Proslogion*, o próprio Anselmo faz referência na carta ao papa sobre a Encarnação do Verbo. No entanto, neste trabalho far-se-á também alguma referência à obra *De Processione Spiritus Sancti*.

As quatro provas de um ser *summum omnium quae sunt* representam uma sábia utilização quer do princípio de causalidade quer da aplicação racional do realismo cognitivo¹. São várias vias consideradas não únicas, aquilo que coloca o *Monologion* ainda distanciado daquilo que, a este respeito, representa o *Proslogion*. A seguir àquelas quatro vias anselmianas, o passo mais importante, creio, é a demonstração racional de que aquele *aliquid summum omnium quae sunt*, designado como *essentia* ao fim dos capítulos 3 e 4, é criador no sentido estrito, isto é, *ex nihilo*, do nada das próprias coisas². Sobressai a seguir quanto à sua importância a questão dos atributos da *Summa Essentia*: quais podem e devem ser ditos de acordo com as directivas do capítulo 15?

O que se diz dos atributos além da escolha entre os que são viáveis e inviáveis:

1. A necessidade de substituir um atributivo pelo abstracto correspondente, assim tornado concreto como característica real da *Summa Essentia*, vg: Em vez de *Summa Essentia est justa* deverá ser dito *Summa Essentia est justitia*, em vez de *est aeterna* deverá dizer-se *est aeternitas*³.

2. A identificação dos atributos um por um e todos com a *Summa Essentia* como exigência da própria perfeição da unidade e da simplicidade. É o que podíamos chamar lógica da perfeição⁴.

Dentro deste espírito deverão negar-se os acidentes à *Summa Essentia*. Pelo que o que a seguir se encontrar não poderá ser considerado acidente ou accidental⁵.

Antes disto porém, antes do próprio capítulo 17, já se tinha feito o primeiro juízo de identificação. Trata-se da *Locutio*, referência exigida

¹ *Monologion*, in F. S. Schmitt (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, I, caps. 1-4. Todas as citações serão feitas de acordo com esta edição.

² *Monologion* (doravante: *Mon.*), cap. 7.

³ *Mon.*, cap. 16.

⁴ *Mon.*, cap. 17.

⁵ *Mon.*, cap. 23.

pelo desenvolvimento do que é ser criador. Uma vez provado que a *Summa Essentia* criou tudo *ex nihilo*, impõe-se aceitar que aquela entidade conheceu previamente aquilo que iria criar. Previamente e projectivamente, o que nos põe todo o problema das ideias em Deus. Com efeito, *mutatis mutandis*, pode comparar-se a produção do mundo à ideia prévia que o artista ou o artífice tem da obra a realizar, apesar da diferença entre o artista e um ser que para produzir não se encontra condicionado pela matéria prévia. Nada poderá ser feito *nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae*⁶. Por isso *erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia aut quomodo futura essent*⁷. Àquela *ratio* prévia, é dado seguidamente o nome de *locutio*: *rerum quaedam in ipsa ratione locutio*⁸. Como é o caso do artífice ou do artista, esta fala é fala interior, o dizer sem palavras *cum res... acie cogitationis in mente conspiciuntur*⁹. Há-de notar-se que, neste acto de referência às próprias coisas, nesta *locutio*, o homem é activo, e, por ser interior, mais activo ainda. Fala e falante são activos. Também esta *locutio* poderá por isso aplicar-se à *Summa Essentia* criadora na medida do possível.

É esta *locutio* que Anselmo diz identificar-se com a *Summa Essentia*. A razão disso é que, se a *Summa Essentia* fez tudo *per semetipsam* e se o fez *per suam intimam locutionem*, esta identifica-se com a *Summa Essentia*, uma vez que se provou ter esta criado tudo por si própria¹⁰. Assim se corrige um primeiro discurso dualístico, em que à *locutio* parecia atribuir-se uma certa autonomia criativa. Com efeito, tinha-se afirmado anteriormente como que destacando-a e atribuindo-lhe uma certa coexistência junto da entidade criadora, que *non immerito videri potest apud summan substantiam talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent et esse cum facta sunt ut per eam sciantur*¹¹.

Temos assim, nesta primeira abordagem, dois momentos: o do destacamento da *locutio* relativamente à *Summa Essentia* e a seguir a imposição da identificação da mesma com a *Summa Essentia*. O mesmo se dará quando o assunto vier a ser retomado após a citada temática das propriedades.

⁶ *Mon.*, cap. 9, p. 24, 13.

⁷ *Mon.*, cap. 9, p. 24, 15-16.

⁸ *Mon.*, cap. 10, p. 24, 25.

⁹ *Mon.*, cap. 10, p. 24, 28-29.

¹⁰ «Sed cum pariter ratione docente certum sit quia quidquid summa substantia fecit non fecit per aliud quam per semetipsam et quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit... quid magis necessarium videri potest quam hanc summae essentiae locutionem non esse aliud quam summae essentiam?» *Mon.*, cap. 12, p. 26, 26-31.

¹¹ *Mon.*, cap. 10, p. 25, 25-27.

Apud e per são os indicativos de uma certa autonomia. Aparecerão quando esta temática for retomada após aquela citada abordagem de como deverão dizer-se e pensar-se as propriedades da *Summa Essentia*, abordagem essa, seguida de uma aprofundada análise da imensidade e da eternidade¹², mais aquela já citada negação dos acidentes, (ainda que a *Summa Essentia* continue a poder ser chamada *substantia*), de maneira que tudo o que vier a seguir não poderá ser considerado como tal: nem como acidente nem como accidental¹³. Retoma-se então o tema da *locutio* (cap. 29) rumo à mesma como expressão de autoconhecimento¹⁴. Insiste-se aí de novo na identificação entre a *Summa Essentia* e a *locutio*. Isso dá-se segundo uma demarcação entre a identificação dos atributos com a *Summa Essentia* e esta identificação *locutio-essentia*. Já neste capítulo a *locutio* parece destacar-se e resistir à identificação. Com efeito a *locutio* é colocada do lado da identificação porque, apesar de ser a actividade a partir da qual ou pela qual aquela fez todas as coisas, não pode ser criatura já que são as próprias criaturas que são feitas *per illam*. Assim como tudo o que existe ou é *Summa Essentia* ou é criatura, não podendo ser criatura, terá de ser aquela subsistência encontrada idêntica à *Summa Essentia*. Conclusão por exclusão de partes e não porque tal identificação seja evidente¹⁵.

A subsistência da *locutio*, como aquilo através do qual a *summa essentia* fez todas as coisas, ou como aquilo pelo qual todas as coisas foram feitas, ou mesmo como aquilo que fez todas as coisas já sem referência explícita à *Summa Essentia*, embarra na sua autonomia com a unidade e individualidade única dessa mesma *essentia*, pelo que se lhe deve considerar consubstancial ao ponto de não haver dois indivíduos ou dois espíritos mas apenas um: apagamento de qualquer dualidade substancial ou mesmo do tipo substância/ acidente.

*Sed quoniam iam manifestum est summum spiritum unum tantum esse et omnimode individuum necesse est ut sic illi haec sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo sed unus spiritus*¹⁶. *Spiritus* – é o nome atribuído por Anselmo à *Summa Essentia* sendo no entanto o mesmo que ela¹⁷. É ainda pela identificação ao *Summus Spiritus* que se mostra como

¹² Desde o cap. 18 até ao cap. 24.

¹³ *Mon.*, cap. 25, p. 43. O mesmo se dizendo acerca das conclusões sobre a eternidade: tudo deverá ser concebido acima do tempo.

¹⁴ *Mon.*, cap. 29, p. 47.

¹⁵ *Mon.*, cap. 32, p. 50.

¹⁶ *Mon.*, cap. 29, p. 48, 2-5.

¹⁷ «Asserunt utique inexpugnabiliter ea quae iam inventa sunt, quia nihil omnino potuit umquam aut potest subsistere praeter creantem spiritum et eius creaturam. Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter creata contineri, quo-

a *locutio*, chamada *verbum* (no sentido de que é constituída não por várias palavras mas por uma só e superior palavra), pela qual o *Summus Spiritus* = *Summa Essentia* diz todas as coisas, é a mesma pela qual o *Summus Spiritus* se diz a si próprio. Porque o Verbo pelo qual se diz e o Verbo pelo qual diz todas as coisas se identificam ambos com o próprio *Summus Spiritus* não são dois *verba* mas um só. A identificação serviu para fundir ambos num só Verbo, mas afinal demarcando este. Com efeito, ao passo que estes dois hipotéticos *verba* nunca mais são referidos não se demarcando um perante o outro após verificar-se que são apenas um¹⁸, este *Verbum* continua demarcado perante a *Summa Essentia*, mesmo após a declarada identificação com a mesma¹⁹.

Tal como no homem a *locutio* interna tinha sido considerada referência às coisas *in acie cogitationis*, a *locutio* na *Summa Essentia* é considerada *intelligentia*. De facto, no caso da *Summa Essentia*, *loqui* é *intelligere* e nesse caso *omnia dicere* será *omnia intelligere* (de *intelligentia*: activa, e não de *intellectus*: receptivo). Esta amplificação do significado parece assim assimilar a *locutio* a uma das muitas propriedades inumeradas ao fim do capítulo 16 já antes referido: *Summa Essentia, summa vita, summa ratio... summa sapientia...* porque não *summa intelligentia* aqui identificada com *sapientia*? Não esqueçamos porém e desde já que é a partir de *locutio* – manifestação de e expressão de, que se faz a amplificação rumo à *intelligentia*. A amplificação de uma noção está marcada pelo seu primeiro ponto de partida. É o que deve pensar-se quando verificamos que o caminho *locutio* – *intelligentia* – *sapientia* – *simplex natura* é repensado revertendo a ordem – *simplex natura* – *sapientia* – *intelligentia* – *locutio*. Esta identificação *dicere* – *intelligere* surge de novo no caminho da demonstração já referida de que aquela *locutio* pela qual o *Summus Spiritus* – *Summa Essentia* diz todas as coisas se identifica com a *locutio* pela qual se diz a si próprio (cap. 32). *Si nullum in illo verbum esset nihil apud se diceret. Si nihil apud se diceret: cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere, non aliquid intelligeret*²⁰. Se nada entendesse, a *summa sapientia* nada entenderia, porque ela não é mais do que o *Summus Spiritus*. É dado por suposto que nele dizer é entender para concluir que, se as criaturas não existissem, seria absurdo que aquele *verbum* não estivesse no *Summus Spiritus*. *Sed numquid seip-*

niam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit. Relinquitur itaque ut haec summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, non sit aliud quam summus spiritus.» *Mon.*, cap. 29, p. 47, 12-19.

¹⁸ «Nam hoc quoque verbum quo se ipsum dicit, necesse est idipsum esse quod ipse est, sicut constat de verbo illo, quo dicit ea quae a se facta sunt.» *Mon.*, cap. 33, p. 51, 24-25, p. 52, 1.

¹⁹ *Mon.*, cap. 29, p. 48, 2-5.

²⁰ *Mon.*, cap. 32, p. 50, 28-29, p. 51, 1.

sam non intelligeret? E, em conclusão, de novo se inverte o caminho *intelligere – dicere. At si aeternae se intelligit, aeternae se dicit. Si aeternae se dicit aeternae est verbum eius apud ipsum*²¹. A referência a este extracto tem em vista não só explicitar como é importante aqui a identificação *locutio – intelligentia, loqui, dicere – intelligere* mas também chamar à atenção à preposição *apud*. Esta aparece três vezes na sequência do que já tinha acontecido no capítulo 12, ou seja, do que poderíamos chamar a primeira parte no tratamento da *Locutio*. Apontando-nos para um emergir, algo que está junto de, e portanto constitui uma dualidade, mas que seguidamente é forçado a ser não junto de, mas igual a. *Apud* referido ao *Summus Spiritus* como expressão do mesmo e não apenas como *locutio rerum*. Autonomia e continuidade rumo à não autonomia perante a *Summa Essentia* e proximidade rumo à igualdade. É portanto juntamente com *per* a expressão de uma demarcação absorvida pela própria unidade. *Apud* e principalmente *per*. Dir-se-ia que este destacante *per illam*, parece eclipsar-se no capítulo 37 dando lugar a um destaque maior. Assim é afirmativamente que responde à questão *ipsum verbum fecit eadem omnia?* Após identificá-lo à *Summa Essentia* e dando por contraste um novo destino ao *per*. Com efeito, a *Summa Essentia sola fecit non per aliud quam per se omnia ex nihilo. Per aliud* que aqui soa por contraste a *per Verbum*. A partir daí e pela identificação, *quaecumque Summus Spiritus facit, eadem et verbum eius facit similiter*. O *Summus Spiritus* é criador e o Verbo é criador também, se bem que não possam ser dois criadores. Mas o verbo considerado singularmente é criador²². Este é o auge daquela autonomia e proximidade. A identificação não impede este destaque do *Verbum*. Impede apenas que a *Summa Essentia* e o *Verbum* constituam um conjunto, uma adição, no que diz respeito às criaturas. Não pode negar-se que o Verbo seja criador nem que a *Summa Essentia* o seja. A dualidade reduz-se à unidade relativamente à criatura. A unidade impõe-se impedindo a própria adição ao nível da acção. Verificou-se como a *locutio* se amplificou até ser interpretada como *intelligentia-sapientia*, mas, uma vez mais, não é possível esquecer que o ponto de partida foi manifestação de, expressão de. Expressão não só das coisas impondo-se-lhes, não imitando-as, mas ao mesmo tempo expressão do *Summus Spiritus* e com ele finalmente identificado.

Como expressão de, a *locutio* é a actividade que surge de, nasce de. Não nasce das coisas no espírito como acontece com o homem. Num ser sem passividade ou receptividade alguma, a *locutio-verbum* nasce da *Summa Essentia*, ou por ela *gignitur*. Deverá dizer-se que o *verbum* é gerado e nasce, mantendo a perspectiva de actividade naquele de quem

²¹ *Mon.*, cap. 32, p. 51, 15-17.

²² *Mon.*, cap. 37, p. 55, 20-24.

nasce e naquele que se diz gerado. Gerar, nascer são relações de actividade. Esta relação não sendo de anterioridade/posterioridade no tempo, pois que é eterna, obriga a uma distinção no seio da eternidade. Cito do capítulo 38, que considero o grande passo nesta *meditatio*: ...*miro tamen modo apertissimum est quia nec ille cuius est verbum potest esse verbum suum, nec verbum potest esse ille cuius este verbum*. Um e outro são o mesmo relativamente à criatura, *in eo vero quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, ineffabilem admittant pluralitatem*²³. Significou isto o embater da essência suprema com o essencialismo clássico pela exigência da sua concepção dinâmica. Afinal a *locutio* faz um todo com a essência e será essa uma das conclusões constantemente afirmadas, pois a unidade da Essência impõe a partir de si a inexistência de duas essências, mesmo após concluir-se que o Verbo nasceu da mesma, ou *Summus Spiritus*, não é uma espécie de representação inferior ao que o gerou. E naturalmente que a representação da *Summa Essentia* não pode ser um simples conceito ou imagem da mesma. Daí poder-se chamar “*Essentia de essentia*”, que tem de ser a mesma “*essentia*”, no entanto a relação de derivação destaca-se criando a dualidade no seio da igualdade que como tal continua incólume. O que seja *Summa Essentia* não parece ter sido infável apesar de todo o esforçado caminho para a sua conceptualização, o que seja *Locutio – Verbum – Intelligentia* tampouco. Já a dificuldade surge na consideração de uma e outra, quando consideradas segundo a dualidade de derivação intrínseca. Em tal caso, a dualidade marca *Spiritus e verbum* não um por um mas como dualidade. *Nam ille cuius est verbum aut imago nec imago nec verbum est*, apesar de que a *imago* ou o *verbum* neste caso é em natureza igual àquilo de que é *verbum* ou *imago*. Por isso, não pode exprimir-se *quid duo sint Summus Spiritus et verbum eius*²⁴. A seguir a um símil humano que se vai ultrapassando, o que se impõe é que uma essência perfeita e real é uma essência fecunda e dinâmica. Seria pouco esgotar *ad extra* essa fecundidade via simples criação. Há uma fecundidade intrínseca cujo esquema relacional não se deixa enquadrar na pura essência que, no entanto, se mantém como única. Resulta assim uma emanção intra-essencial, intra-hénica encontrada por via apenas racional, uma activa *imanação*.

Poderia dizer-se que esta dualidade não é simétrica: num primeiro momento é a dualidade entre a *Summa Essentia* e o *verbum*, que é assim a primeira hipóstase encontrada. Primeira encontrada, mas que no sistema trinitário passará a segunda hipóstase, originando a concepção quer da primeira quer afinal da terceira na sua relação com a primeira. A partir daquele momento de misteriosa e real dualidade (cap. 38), vai-se encon-

²³ *Mon.*, cap. 38, p. 56, 11-16.

²⁴ *Mon.*, cap. 38, p. 56, 27-29.

trando, esclarecendo, ou seja, tacteando o que é próprio do Verbo: nascer do próprio *Summus Spiritus (essentia)* (cap. 39). Ser prole daquele mesmo espírito que, pela geração, deve ser comparado a *parens*, e assim se vai perdendo a citada dissimetria *Essentia/Verbum*, até se destacar a dimensão relativa de *pater-filius* destrinchando-se assim a sua dimensão de *gignens/genitus*, o que permite a partir daí tratar simetricamente as duas hipóstases, aprofundando assim no capítulo 43 a dualidade descoberta no capítulo 38. A *Summa Essentia gignens* porque *gignens* deve ser concebida e é distinto (*alius*) daquilo que gerou. Surge o termo *pater* como hipóstase mais expressiva, e só no capítulo imediatamente anterior à abordagem da terceira hipóstase é que se faz referência ao termo *Memoria*, isto a propósito da conjugação de atribuições do Pai e do Filho, ao nível da essência, que são ao nível superior tradução de *essentia de essentia*. Ou seja, se a essência, *substantia* do pai, é inteligência, sapiência, verdade, o filho pode ser dito *intelligentia intelligentiae, scientia scientiae, sapientia sapientiae, veritas veritatis*²⁵. A respeito dessas atribuições conotadas com o conhecimento, Anselmo passa a referir-se à memória na sequência de um esforço verbal que recorre à natureza humana naquilo que tem de melhor, como ponto de partida de um novo afloramento, e já depois de ter tocado uma vez mais na inefabilidade que continua a ser aquele *quid duo sint: sic tamen unum et idipsum est id quod est ille et ille ut penitus lateat quid duo sint*, ou seja, naquilo em que escapam à identificação com a essência, naquilo em que *non se habent* como os outros atributos. E continuando, *nam sic est alius pater et alius filius, ut cum ambos dixerim, videam me duos dixisse et sic est idipsum quod est et Pater et Filius, ut non intelligam quid duos dixerim*²⁶. Um por um é o que é o *Summus Spiritus – Summa Essentia*. Está-se ainda no plano do compreensível, quando se diz que cada hipóstase é *per se*, o que se diz da *Summa Essentia*, mesmo quando se reconheça que o Pai dá ao Filho, que este tenha a mesma perseidade que aquele tem sem que isso signifique subordinação do segundo ao primeiro. Esta perseidade é porém a perseidade da *Summa Essentia*. Será a memória o último termo mais apropriado para designá-la como *gignens*? No homem, *verbum rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata*²⁷. A memória é no homem a grande permanência, o que na subjectividade é prévio a tudo o mais. Com efeito, diz, a mente humana *si semper se cogitaret, semper verbum eius de memoria nasceretur*²⁸. É o que pode dizer-se da segunda hipóstase: *quomodo filius est intelligentia patris vel sapientia patris ita sit et pater-*

²⁵ *Mon.*, cap. 44, p. 60.

²⁶ *Mon.*, cap. 43, p. 59, 24-28.

²⁷ *Mon.*, cap. 48, p. 63, 21-22.

²⁸ *Mon.*, cap. 48, p. 63, 19-20.

*nae memoriae*²⁹. No entanto, também o Filho é memória, *memoria memoriae*³⁰. Memória da memória que é a mesma memória, pois que memória e essência também se identificam. Mas *essentia de essentia* não implica duas essências. No fim deste itinerário ficou-nos este *de*. E não é aqui a linguagem que projecta a sua estrutura no pensamento criando-lhe problemas; é, pelo contrário, a referência do pensamento ao que ele próprio foi descobrindo que se reflecte nessa pequena preposição, ou no recurso ao genitivo.

Do Espírito Comum

Caminhou-se até ao que diz respeito ao *Verbum*. Tudo o que até agora foi dito vai iluminar o que se disser de uma terceira hipóstase.

A metodologia pretende ser tão racional como anteriormente, e continua a ser um importante aspecto da subjectividade humana, aquilo a que se recorre para uma aproximação a um novo aspecto do dinamismo da *Summa Essentia* – *Summus Spiritus*: o amor. À primeira vista poderíamos esperar que algo, uma nova relação viesse culminar numa unificação bilateral os já abordados termos da relação de derivação por uma inter-relação recíproca entre os mesmos que os unificasse, como fazendo parte da inter-relação entre as singularidades, ou hipóstases, numa espécie de amor recíproco, igualmente hispostatizado. Não é esta a via de Anselmo. Como duas hipóstases originariam uma terceira hipóstase? Anselmo uma vez mais parte daquela realidade humana, considerando que naquela essência activa deve existir eminentemente o que se dá nos seres humanos: o amor. *Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo seipsum Summus Spiritus sicut sui meminit et intelligit*³¹. Tal como se partiu da *Summa Essentia*, também aqui o ponto de partida é o mesmo: *amat ergo seipsum Summus Spiritus*.

Primeira observação – Anselmo não parte do amor que cada homem tem a si mesmo.

Segunda observação – Este auto-amor do *Summus Spiritus* é que se reflecte como uno em ambas as hipóstases, podendo daí tirar-se uma perspectiva da procedência do amor. Para o conseguir, funda-se na íntima união essência-hipóstases. *Quod si in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius*, porque esta *Summa Essentia se amat con-*

²⁹ *Mon.*, cap. 48, p. 64, 7-8.

³⁰ *Mon.*, cap. 48, p. 64, 9-10.

³¹ *Mon.*, cap. 49, p. 64, 21-24.

cluir-se-á que *a Patre pariter et filio summi spiritus amor procedit*³². Por esta imersão das duas hipóstases no amor do *Summus Spiritus*, cada hipóstase ama-se a si própria e ambas uma a outra. Mesmo assim pode dizer-se que uma e outra se unificam em razão do *Summus Spiritus*, constituindo-se assim uma terceira hipóstase a que Anselmo dá o nome de Espírito comum, uma espécie de culminação das duas hipóstases anteriores, e portanto merecendo o nome de *Spiritus*. Isto é, o nome que antes deu à *Summa Essentia*, mas agora como hipóstase. Deverá notar-se que não pode haver, não é concebível uma quarta hipóstase depois desta unificação. Este primeiro ponto de partida e essa explicação da reciprocidade já nos conduzem para a doutrina neste ponto defendida, demarcando-se assim de outras formulações acerca do que aqui se chama Espírito Comum, tradução filosófica do que em termos de dogmática se chamou Espírito Santo. Com efeito, neste caso o amor, *non ex eo procedit in quo plures sunt pater et filius sed ex eo in quo unum sunt*³³. Esclarecendo ainda mais, *ex ipsa sua essentia quae pluralitatem non admittit, emittunt pater et filius tantum bonum*³⁴. Esta doutrina haveria de ser repetida na obra *De Processione Spiritus Sancti*, mas já sem qualquer referência ao amor. *Quod si dicunt non eum posse esse de duabus causis sive de duobus principiis, respondemus quoniam, sicut non credimus spiritum sanctum esse de hoc unde duo sunt pater et filius, sed de hoc in quo unum sunt, ita non dicimus duo eius esse principia, sed unum principium*³⁵. Não se perdeu porém a referência ao Pai e ao Filho. *Sed quoniam deus de quo est spiritus sanctus est pater et filius, idcirco vere dicitur esse de patre et filio qui duo sunt*³⁶. É isso que faz com que o Espírito Santo não seja antes do Pai do que do Filho ou vice-versa, ainda que se possa dizer que o Pai dá ao Filho que dele também proceda o Espírito Santo. Mais: se o Espírito Santo não procedesse *de hoc in quo unum sunt pater et filius* não seria de Deus³⁷. O primeiro texto é muito revelador na medida em que aceita a objecção de que dois princípios não levariam a uma única singularidade como é o Espírito Santo, objecção proveniente dos ortodoxos que assim interpretaram o *filioque*.

³² *Mon.*, cap. 50, p. 65, 9-10.

³³ *Mon.*, cap. 54, p. 66, 21-22.

³⁴ *Mon.*, cap. 54, p. 66, 24-25.

³⁵ *De Processione Spiritus Sancti*, in F. S. Schmitt (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, II, cap. 10, p. 205, 18-21.

³⁶ *De Processione Spiritus Sancti*, cap. 14, p. 212, 14-15.

³⁷ *De Processione Spiritus Sancti*, cap. 14, p. 212, 25-26.

A soberania da essência

Chegados aqui, pode verificar-se até que ponto a influência da essência – da *Summa Essentia* – *Summus Spiritus* se reflecte nas hipóstases.

Porque a essência de cada uma das hipóstases é a mesma – é a *Summa Essentia* – cada uma delas é por si o que a *Summa Essentia* é relativamente às criaturas e até naquelas propriedades que podem considerar-se prescindindo das criaturas, como a eternidade e a imensidade. Assim, por exemplo, de cada uma das hipóstases se pode dizer que é por si eterna, que é criadora e perfeita, mas das três não se poderá dizer que são três eternos ou três criadores; ao contrário, acerca das mesmas, deverá dizer-se que são um eterno, um criador, um perfeito pois que, se cada uma é a *Summa Essentia*, as três são também a *Summa Essentia*, isto é, são a mesma essência – indivíduo que não está para estas hipóstases como a substância ou essência está para os indivíduos que constituem variações da mesma. Também é pela presença da *essentia* indivisível, seja pelo que for, que cada uma das hipóstases não pode multiplicar-se em várias outras, e, como ela, cada uma é também caracterizada pela perseidade³⁸: ser por si é o próprio da essência, portanto ser por si é o próprio de cada uma das hipóstases. Radicalizando mais esta perseidade, em razão da qual são iguais quando comparadas, nenhuma das três precisa da outra para ser o que é³⁹. Uma vez mais, em razão da essência, não são interdependentes mas intercomunicantes, sendo a circuminssão a culminância desta intercomunhão na igualdade⁴⁰. Ser tudo o que a essência é significa ser todos e cada um dos atributos da *Summa Essentia* que com ela se identificam, levando isso a um novo esforço de linguagem no sentido de lhes alargar os horizontes ou de lhes descobrir o alargamento de horizontes. Assim, o Verbo e o Espírito Comum podem ser ditos terem a essência do Pai, ou seja, a sua sapiência, virtude e tudo o que o capítulo 15 do *Monologion* permite atribuir. Mas ainda é, como se viu, recorrendo a esse predomínio da essência que se explica a processão do Espírito Comum. Assim, em conclusão do itinerário racional que o *Monologion* representa, evitou-se a ideia de que a *Summa Essentia*, ou o *Summus Spiritus* (que no fim da obra Anselmo identifica com Deus), seja constituído por três pessoas ou por três *res*, o que implicaria composição. É o perigo denunciado em *De Processione Spiritus Sancti*, em resposta àqueles que recusavam a processão do Filho por esta não ser nomeada na Escritura mas apenas a do Pai: *At si solo patre nominato aut solo filio, non intelligitur 'solus*

³⁸ *Mon.*, cap. 44, p. 60.

³⁹ *Mon.*, cap. 60, p. 70.

⁴⁰ *Mon.*, cap. 59, p. 70.

*verus deus', sine adiectione nominis alterius, non est pater perfectus deus neque filius perfectus deus, sed est deus compositus ex patre et filio*⁴¹. Estava a falar a teólogos da Igreja Ortodoxa, pelo que não precisava de adiantar mais, já que também eles consideravam o composto como inferior ao simples. O mesmo perigo é referido na carta ao papa sobre a Encarnação do Verbo. Uma realidade composta pode dissociar-se *actu aut intellectu*. Basta que o seja mentalmente (*intellectu*) para poder concluir-se a sua inferioridade relativamente ao simples. Daí o perigo de começar a abordagem da Trindade pela tríade para chegar depois à conclusão da unidade e da simplicidade, como igualmente argumenta contra Roscelino na mesma citada carta⁴².

Da exuberância

As hipóstases não precisam cada uma da outra como se viu, não são interdependentes, são de uma radical igualdade, por isso se falarmos delas recorrendo aos símbolos extraídos do subjectivismo humano, não pode dizer-se que aí se dê algo dependente do outro ou através do outro. Assim, se é certo que uma das hipóstases é aquilo de que algo idêntico a si nasce, e se aquilo mesmo chamarmos memória e ao segundo (ao nascido) inteligência, proveniente da vontade, não pode concluir-se que a primeira entenda através da *intelligentia* e a segunda memorize através do primeiro: seria criar uma relação de dependência. A primeira hipóstase quer e entende por si, a segunda quer e entende por si, a primeira é *memoria gignens* mas entende da mesma maneira que a *intelligentia nata*. A *intelligentia* entende e memoriza tanto quanto a *memoria gignens*. Finalmente a terceira memoriza sem ser *memoria gignens*, entende sem ser *intelligentia nata* e tanto como ela. Uma e outra, a primeira e a segunda, cada uma, amam tanto como o *amor procedente*, sem que tais verbos signifiquem ou impliquem outras hipóstases, afinal cada uma ama à maneira da *Summa Essentia*, conhece à maneira da *Summa Essentia* e de igual forma como ela memoriza. É este um resultado da soberania da essência e, portanto, a acção de cada uma é igual à das outras. A *intelligentia nata* é a mesma inteligência das outras hipóstases, tal como se diz *essentia de essentia* que pode ser ou que pode ter a sua tradução em cada um dos atributos: *intelligentia de intelligentia*, isto é, *intelligentia* no seio da qual haverá um “esquema” inegável de derivação. Três indicativos da fecundidade da essência, que não a podem dividir em mais ou menos, em essencial e accidental. A essência é tudo o que os capítulos 15, 16 e 17 do

⁴¹ *De Processione Spiritus Sancti*, Cap. 3, p. 190, 28-30.

⁴² *Epistola de Incarnatione Verbi*, in F. S. Schmitt (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968, II, cap. 4, p. 17.

Monologion apontam quanto a atributos. E assim é memória, inteligência, amor com ela identificados, antes de se passar à análise das hipóstases. Ora as hipóstases, que são expressões de “derivação” em Deus, não podem alterar aquele princípio, sendo as hipóstases uma expressão de real derivação relativamente a estas propriedades identificadas com a essência. A *Summa Essentia* entende-se e é no âmbito desse entender-se que se dá a hipóstase *locutio-intelligentia*. A *Summa Essentia* ama-se e há no âmbito desse amor a “spiratio” desse mesmo auto-amor. Isto é, as hipóstases expressam a fecundidade da essência mas nem a limitam nem se tornam superiormente emergentes (ainda que emergentes).

Presença da razão na teologia trinitária

Se bem que o já mencionado *De Processione Spiritus Sancti* seja obra teológica fundada na Revelação e na autoridade da Igreja Latina, não deixa de apresentar importantes momentos de racionalidade, alguns dos quais já foram referidos. Ainda relacionado com o problema da processão, é seguindo um caminho racional que mostra como a processão *ex filio* não coloca o Espírito Santo numa certa posterioridade – inferioridade⁴³ – ao lembrar que é possível a processão também *ex filio* sem prioridade de tempo e natureza, e tirando assim todas as conclusões da eternidade das três hipóstases.

Anselmo vai ao ponto de não admitir sequer a concessão de alguns ortodoxos que aceitavam em vez do *filioque*, o processão *ex Patre per filium*. Por um subtil recurso racional afirma: *si eadem deitas est filii, nequit intelligi quomodo procedat de deitate patris per deitatem filii et non de eiusdem filii deitate, nisi forte quis dicat spiritum sanctum non procedere de deitate patris sed de paternitate, nec per deitatem filii sed per filiationem; quae opinio sua se patenti fatuitate suffocat*⁴⁴. Deitas é aqui o equivalente de *Summa Essentia* no *Monologion*⁴⁵.

Numa espécie de conclusão teológica racional, Anselmo afirma que também pela processão o Espírito Santo é Deus de Deus, apesar de tal expressão no Credo se aplicar apenas ao Verbo.

Como deve classificar-se o *Monologion*?

Estamos perante a abordagem puramente racional de uma ontologia ou mesmo de uma ontoteologia à volta da ideia de essência única supre-

⁴³ *De Processione Spiritus Sancti*, cap. 8, pp. 199-200.

⁴⁴ *De Processione Spiritus Sancti*, cap. 9, p. 202, 12-16.

⁴⁵ *Mon.*, cap. 79, p. 85.

ma, dinâmica, levada às últimas consequências, essência eterna que por esse dinamismo se produz a si a partir do que é ou se reproduz na condição de que a sua essencialidade única não seja afectada. Para chegar à concepção deste dinamismo, Anselmo recorre a pontos de partida deste mundo, principalmente a analogias com as faculdades superiores da criatura humana. Poderiam os termos serem diferentes? Mas a unidade dinâmica encontraria relações de si a si sem sair de si. Poderá perguntar-se se, mesmo assim, quando se atribuem as melhores características humanas ao absoluto, considerando que se devem manter no seu plano, não se acabará por uma formulação parecida a esta, sobretudo se essa atribuição for a de uma subjectividade. Ao contrário de Plotino e outros neoplatónicos que subordinaram a subjectividade ao absoluto e a pluralidade à unidade, este pensamento anselmiano incorpora em si subjectividade e pluralidade, constituindo-as como expressão de dinamismo. Num itinerário em que foi necessário recorrer às grandes noções do pensamento, caminhou-se para a grande irredutibilidade encontrada nesta tríade pela própria razão que, ao mesmo tempo que a encontra, se vai surpreendendo, primeiro pela descoberta da pluralidade da parte da unidade e exigida por essa unidade, segundo pelo carácter irredutível dessas hipóstases: *tres nescio quid*. Surpreende que tenha sido a própria simplicidade que, concebida dinamicamente, tenha implicado necessariamente aquele tipo de pluralidade e não apenas uma possibilidade de pluralidade. De facto, estes relativos não são indivíduos que comunguem de uma essência realistamente concebida. E no entanto esta investigação, ou melhor, os seus resultados são apresentados como exigindo a fé sem qualquer apelo à autoridade da Revelação ou ao magistério eclesiástico ou pontifício.

Talvez naquela irredutibilidade encontrada após tanta riqueza de linguagem e tanto rigor se possa entrever o caminho para o grande irredutível também encontrado *sola ratione* a que se refere o *Proslogion* – *Liber Apologeticus*: *aliquid quo maius cogitari nequit* – *maius quam cogitari possit*, onde aparecem como superadas as noções com que aqui mais se trabalha: *essentia*, *substantia*, *natura*, como se a partir daqui se tivessem esgotado.

Não se atingiu penetrantemente o que é Deus, ou a *Summa Essentia*, mas aflorou-se racionalmente a fecundidade intrínseca daquele *summum omnium quae sunt* das primeiras provas racionais. Mesmo assim, alargaram-se os limites da razão humana para além daquilo que se considerava racional, acabando por outro lado, como é próprio da razão, por encontrar aquilo que a supera e portanto provoca. Esta leitura do *Monologion* pode ser feita segundo o que nele está escrito. Ora o que está escrito é um singular tratado *de Deo uno et trino*, como obra filosófica. Neste caso, independentemente da vontade e das intenções de Santo Anselmo, poderá ler-se como quem lê uma obra de Proclo ou de Plotino.

RESUMO

O lema *sola ratione*, que preside a todo o pensamento de Santo Anselmo, gera vários momentos de audácia racional na sua obra, o primeiro dos quais emerge no *Monologion* onde, a par de uma procura racional acerca da existência e atributos de Deus, deparamos com uma abordagem da perspectiva trinitária sem recorrer à Revelação, tal como os monges lhe tinham solicitado. Esta é, portanto, a primeira audácia da sua obra, a preceder e como que a preparar a maior delas acerca da existência de Deus no *Proslogion*, *Liber Apologeticus* e, finalmente, *Cur Deus Homo*. *Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid* (*Mon.*, cap. 79): à luz desta expressão de inefabilidade não poderá deixar de ler-se o que a precede e o que se lhe segue, quer nesta primeira grande obra, quer naquelas em que o tema do mistério trinitário foi tratado ou discutido.

RÉSUMÉ

Le lemme *sola ratione*, qui préside à toute la pensée de Saint Anselme, engendre plusieurs moments d'audace rationnelle dans son oeuvre, le premier desquels emerge au *Monologion*, où, à côté d'une quête rationnelle sur l'existence et les attributs de Dieu, nous trouvons une considération de la perspective trinitaire sans recourir à la Révélation, comme les moines lui avaient demandé. Celle-ci est donc la première audace de son oeuvre, en précédant et en préparant la plus grande de toutes, sur l'existence de Dieu au *Proslogion*, *Liber Apologeticus* et, finalement, *Cur Deus Homo*. *Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid* (*Mon.*, cap. 79): en conformité avec cette expression d'ineffabilité on ne pourra pas ne pas lire ce qui la précède et ce qui la suit, aussi bien dans cette première grande oeuvre que dans celles où le thème du mystère trinitaire a été traité et débattu.